

e-Spania

Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes

30 | juin 2018 :

Quelle histoire globale au XVI^e siècle ? / Fronteras de Ultramar

Fronteras de Ultramar: fenómenos de hibridación en las ciudades del Mar de China (siglos XVI-XVII)

De Manila al continente asiático: riesgos y experiencias de las misiones católicas en el siglo XVII

TOMÁS A. MANTECÓN

Résumés

EspañolEnglish

Esta investigación estudia las percepciones de la misión católica proyectada desde Manila hacia la costa asiática. Se analiza documentación que puede etiquetarse como *crónicas menores* para ofrecer una explicación que integra los proyectos misionales con la perspectiva de los propios protagonistas. De este modo, en este artículo aflora una información singular que integra proyectos, intereses y emociones de los protagonistas de las misiones católicas, y ofrece una visión humana de las mismas. A la vez, se evalúan de forma compleja sus concreciones y resultados, caracterizando los espacios o zonas de interacción y adherencia cultural entre los europeos y las sociedades de recepción en Asia y, así la construcción de *culturas híbridas* o mestizas fruto de la mutua *inculturación*.

This research analyses the perceptions of the Catholic mission projected from Manila to the Asian coasts. The empirical material corresponds to what can be labeled as *minor chronicles* (informal reports written by missionaries). This article offers an explanation integrating both the missionary projects and experiences and perceptions written by the protagonists themselves so that it emerges a singular information that integrates projects, interests and emotions to offer a human vision of the missions. There is also an evaluation of the missions concretions and results, characterizing the *zones of interaction* and *cultural adhesions* between the Europeans and Asian societies and, thus, the building of cultural hybridation as a result of the mutual *inculturation*.

Entrées d'index

Palabras claves : misiones, Manila, China, Japón, siglo XVII, culturas híbridas, inculturación

Keywords : missions, Manila, China, Japan, 17th century, hybrid cultures, inculturation

Notes de l'auteur

Esta investigación fue desarrollada dentro del proyecto HAR2015-64014-C3-1-R financiado por el Gobierno de España y el programa europeo FEDER. El autor agradece el permiso y las facilidades del Museo de Bellas Artes de Valencia para reproducir y publicar el cuadro *Crucifixión de los santos Pablo Miki, Juan Gotó y Diego Kisai, mártires jesuitas del Japón*, obra original de Pedro García Ferrer, que se analiza en este artículo.

Texte intégral

- 1 En las últimas décadas la investigación histórica ha permitido acrecentar considerablemente el conocimiento de las concreciones de las misiones católicas en Oriente, una expansión que acompañó las exploraciones de lusos e hispanos desde el temprano siglo XVI pero que se intensificaron, provocando incluso fricciones muy intensas entre sus protagonistas, en los dos siglos que siguieron a estos momentos. En estos últimos años, el empeño científico ha permitido conocer mejor las operaciones realizadas por los misioneros en esa etapa histórica de la temprana Edad Moderna. De este modo, bajo el prisma del contraste entre los proyectos apostólicos y las concreciones de la misión, se ha logrado avanzar el estudio de los fenómenos de traducción, hibridación y sincretismo cultural.
- 2 Esta progresión del conocimiento ha permitido, a su vez, reconsiderar problemas tan relevantes y que constituyeron un quebradero de cabeza constante en las estancias vaticanas como la larguísima querella sobre los ritos chinos. La controversia a propósito de la incorporación de rituales tradicionales chinos a los ceremoniales cristianos acabó por señalar muy directamente a la Compañía de Jesús de forma acusatoria, y hacer gravitar sobre sus miembros la sospecha permanente de idolatría. Las resonancias de estas querellas y acusaciones llegaron, prácticamente, hasta los momentos en que se decretó la disolución de la orden por Clemente XIV en 1773. Este desenlace fue el fruto de la presión ejercida por otras órdenes religiosas durante varias generaciones y, particularmente, la desplegada por las principales monarquías católicas, debido a las tensiones entre el poder civil y la acción de estos cualificados misioneros, tanto en Europa como en los territorios ultramarinos en que las potencias europeas tenían intereses económicos y geoestratégicos muy directos.
- 3 Hace unos años, al subrayar la relevancia histórica que cobró todo cuanto se articulaba en torno a las traducciones en las sociedades de la Edad Moderna, Peter Burke consideró especialmente oportuna la tarea de analizar las misiones atendiendo a los fenómenos de *traducción negociada*. Los misioneros debían decidir el ajuste de la adaptación o acomodación del mensaje cristiano en el ensamblaje con las culturas nativas en que se insertaban para, por estos medios, facilitar que prendiera el mensaje apostólico cristiano¹. Los jesuitas, merced a las imprescindibles traducciones, aceptaron, tácita pero conscientemente, algunos términos y presupuestos confucianos, incluso ritos

específicos de las culturas nativas. Trataban, por estos medios, de propiciar una superposición de la cultura cristiana que favoreciera una impregnación de esta última sobre las nativas y, así, favorecer el avance de la misión². También se dieron fenómenos de mestizaje cultural y sincretismo entre el islam y las culturas nativas locales³.

- 4 El dilema, latente dentro de la propia Compañía de Jesús a la muerte de Ricci y alimentada por los primeros dominicos llegados a partir de 1631 desde Manila, que en el fondo también se mantuvo como sustrato de la querella sobre los ritos chinos, era el de llevar los referentes y patrones de la cultura nativa hasta los de la del misionero o viceversa, los católicos hacia las culturas locales, para, de este modo, lograr los fines de la misión. El problema era que la inculturación era mutua entre nativos y misioneros. Había que lograr una relación aceptable por todas las partes sobre el grado de inculturación. Era muy importante, y no menos complicado y controvertido, establecer los límites de la tolerancia hacia la hibridación cultural que se produjera fruto del encuentro e interacción entre elementos culturales europeos y nativos. Partir de las experiencias y percepciones de los propios protagonistas ofrece una ocasión excepcional para analizar esta problemática en los términos en que lo contemplaban los principales participantes en el mismo.
- 5 Este artículo se concentra en esta materia y en una cronología que cubre el siglo XVII y, por lo tanto, coincide con la del impulso más sustantivo en los proyectos misionales católicos en Oriente, entre la misión fundada por Ricci y Ruggieri en 1583 en Zhaoqing, cerca de Cantón, por un lado, y las prohibiciones pontificias hacia las celebraciones con rituales chinos (1704) o la imperial de las conversiones al catolicismo (1724), por otro. Basta recordar que entre los momentos prístinos de la misión jesuita en China y los primeros años del siglo XVIII se habían conocido ediciones de más de 450 obras en chino impulsadas por los europeos para favorecer la misión. Sólo una de cada cuatro no versaba sobre materias religiosas.
- 6 Todos los textos traducidos cristalizaban en breviarios, hagiografías, devocionales y catecismos, además de impresiones de las principales oraciones (*Padrenuestro*, *Credo* y *Rosario*). En algunos casos, estos documentos estaban muy cuidadosamente elaborados para aplicarse a los fines apostólicos. Se preparaban textos sintéticos o versiones muy resumidas de obras de propagandística católica pensadas para estos fines⁴. Estos medios para la labor apostólica se combinaron con la traducción pictórica y cultural en general. En realidad, estos medios implicaban caminos de ida y vuelta en la transmisión cultural, intercambios y mestizajes culturales entre los europeos y las sociedades nativas. El encuentro entre el emisario pontificio Carlo Ambrogio Mezzabarba y el emperador chino K'ang-Hsi de 30 de diciembre de 1721 da cuenta del intercambio de argumentos, valores y principios entre escenarios culturales muy distantes.
- 7 El informe o relación de Mezzabarba, publicado posteriormente en París en 1739, expresaba ese intercambio cultural, así como de las concesiones aceptadas por el enviado pontificio para salvar la distancia y rigidez de las posiciones respectivas entre el Pontífice Clemente XI y el emperador K'ang-Hsi⁵. Entre otras cosas, a pesar del Breve pontificio para evitar la incorporación de ritos chinos en la práctica religiosa cristiana, se toleraron las ceremonias funerarias y el año nuevo chino. Los contactos y debates propiciaron el desarrollo de sensibilidades antropológicas mutuas, querellas y tolerancia, además de introspecciones de los propios misioneros sobre los patrones culturales que sostenían incluso principios de fe y la liturgia ortodoxa católica.

- 8 Ni eso ni la condena de Benedicto XIV de los ritos chinos en 1742 cerraron la controversia generada por las complejas conversaciones culturales que suponían las misiones. Tampoco la extinción de la Compañía de Jesús en 1773 clausuró unos debates que aún se prolongan hoy incluso con un sentido epistemológico cada vez que se aborda la investigación sobre las cuestiones religiosas. Carlo Ginzburg, recientemente, sobre la base de esta reflexión, subrayaba la fuerte actualidad del dilema y trasladaba lo que es una cuestión más general sobre “¿hasta qué punto una categoría como ‘religión’, nacida en Europa, nos ayuda a entender fenómenos no europeos?”⁶. Si el ritual es una construcción social formalizada, estilizada y teleológica, una expresión cultural que expresa una significación, la respuesta a la cuestión planteada por Ginzburg obligaría a leer el fenómeno religioso en clave endógena para desentrañar su semántica, aunque ineludiblemente comparativa.
- 9 Esta investigación no entra en el estudio de los rituales, sino que se concentra en el análisis de la traducción y transmisión cultural como objetivo apostólico que implicaba la determinación de objetivos misionales y la asunción de riesgos más allá de la propia contaminación y mestizaje cultural, contando con la información contenida, básicamente, en los relatos de misión contenidos desde Asia a la congregación vaticana de Propaganda Fide⁷. El objetivo fundamental es, aquí, evaluar los elementos de construcción del discurso en esos relatos, contrastando la información dispensada por los mismos para evitar en lo posible los sesgos derivados de los propios excesos discursivos, y sopesar sus argumentos y ofrecer una explicación sobre las experiencias, retos y riesgos de la misión, así como de las percepciones de sus concreciones y efectos.
- 10 No se analizan aquí los relatos y crónicas pensados para su edición, con un gran aporte erudito y, quizá, contaminados de más intereses legitimadores de los proyectos misionales, sino una cronística que, de forma descriptiva, podemos calificar como *menor*, aunque no por ello menos relevante como documento histórico que las crónicas más extensas o elaboradas. Es decir, se trata de la cronística que no se editó, la que se derivaba de relatos de los padres misioneros para advertir de los peligros y dificultades de las misiones a aquellos otros que siguieran sus pasos en el apostolado.

La proyección apostólica desde Manila a Malaca

- 11 El otoño de 1633, un experimentado misionero agustino y miembro de la Sacra Congregazione de Propaganda Fide, un hombre conocido como fray Andrés de Salazar, realizó un relato sobre el estado de la cristiandad en Asia oriental. Su manuscrita *Relatione del stato della cristianità nelle Filippine in tutti li suoi regne, terre e isole dell'India Orientale, nella Persia, Armenia, Giorgia e Babilonia* comenzó por analizar los primeros contactos misioneros en las Filipinas, cristianizadas por dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas. Señalaba que fueron los agustinos los primeros en llegar con este proyecto católico, acompañando a las expediciones armadas de conquista. Subrayaba la presencia desde 1565 del navarro fray Martín de Rada, de la orden de San Agustín, que había logrado un carisma tal entre los nativos, que éstos llegaban a querer bautizarse sólo si lo hacía el padre Rada, pues decían era “*suo Dio*”⁸.

- 12 Desde los tiempos de las misiones del padre Rada hasta el relato de Salazar, los agustinos habían ido conformando las provincias de su orden en Tagalos, Pampanga, Ilocos y Pintaos. En las dos primeras la gente es “*molto amaestrata nella fede*”, juiciosa, “*politica e ragionevole*”, “*perche sono vicini alli spagnoli e si praticano sempre e così si affanno al nostro modo*”⁹. En la perspectiva del predicador agustino todo esto se debía a la diligencia con que se aplicaban los religiosos para instruirles y proveer de las enseñanzas oportunas. Sobre los Ilocos decía que se trataba de “*gente barbara, aspera e poco o niente politica*” pero debido, precisamente a esas razones, la diligencia que aplicaban los padres para convertirles era especialmente intensa. Mencionaba que, desde los primeros momentos de la misión hasta las fechas en que él escribía, alguno de los religiosos había dedicado treinta años aplicado al apostolado en esas tierras montañosas de la provincia¹⁰.
- 13 El padre Salazar reconocía que los dominicos también se habían aplicado a la predicación en la provincia de Zambales, que incluía Manila. En ese entorno se producían negocios con mercadeo y arribada de colonias de chinos que se habían instalado allí. Estos asentados sangleyes eran destinatarios de la predicación misionera, un apostolado en que se había logrado, y aún obtenía en tiempos de Salazar, “*grandissimo frutto*”. Los franciscanos, a su vez, se habían asentado en la provincia de Tagalos y Camarini, mientras que, desde el verano de 1590, los padres de la Compañía de Jesús se ubicaron en otras partes de la provincia de Tagalos y, luego, en la de Pintados. Salazar subrayaba el éxito que había tenido la misión en estas regiones. Allí, la aplicación apostólica de los misioneros había sido tan grande que algún año, fruto de la dedicación de los padres agustinos y jesuitas, se habían llegado a bautizar hasta veinte mil almas¹¹.
- 14 A juicio de los misioneros católicos los grupos de tagalos, camarinos y pampanganos “*sono docili, trattabili, molto obediendi et ossequiosi de i religiosi*”. Sin embargo, con las gentes ásperas de zambales e ilocos los misioneros pasaban incontables fatigas. Los llamados pintados eran considerados muy caprichosos e inconstantes. Además, en las fechas en que escribía el padre Salazar habían ya tenido algún tipo de contacto en otras islas con mahometanos. A pesar de ello, el agustino entendía que estos grupos de nativos refractarios lo eran porque no eran muy aplicados a las cuestiones de religión.
- 15 Si se consideran los comentarios de Salazar y otros misioneros, así como la complejidad del territorio insular filipino y la variedad cultural en estas regiones, parece muy claro que el reto que se ofrecía al catolicismo en esta región del mundo era grande, pero incluso menor que las adversidades y no sólo en Manila, o en las regiones septentrionales de la isla, sino también en toda la galaxia de islas, que estaban pobladas con muchas almas que desconocían la revelación, y para las que los misioneros desplegaban un esfuerzo notable, pero siempre insuficiente, para lograr los fines de conversión y apostolado que se planteaban.
- 16 La propia naturaleza de estas islas era muy adversa. Territorios fragmentados y relieves montañosos y gentes y culturas muy diversas, atomizadas en un territorio con una fauna hostil que campaba entre los poblados selváticos eran elementos que componían un escenario “*intemperatissimo*” para los predicadores católicos. La fragmentación insular añadía aspereza a los proyectos misionales. Así, por ejemplo, aunque las islas de Calamianes eran ya entonces tributarias de los españoles y en numerosas ocasiones padres agustinos y jesuitas habían emprendido misiones desde la

provincia de Pintados, los nativos de éstas jamás se mostraron porosos para aceptar la fe cristiana.

17 Todos estos elementos hacían que las empresas misionales en algunas de las regiones se hicieran tremendamente dificultosas. Las proyectadas en y desde la región de Pintados se planteaban en esos momentos como un gran reto en que agustinos y jesuitas se emplearon con especial intensidad, aunque no se alcanzaran los niveles de riesgo que había tenido poco antes la labor misional en Japón que se había tragado a muchos mártires, europeos y nativos, de las diversas órdenes religiosas. Entre los que perecieron en Japón se encontraba, por ejemplo, el agustino fray Pedro de Zúñiga y Velasco, hijo del primer marqués de Villamanrique, que fuera virrey de Nueva España.

18 Fray Pedro, tras su experiencia misional en Pampanga y otros empeños apostólicos en Filipinas, a donde había llegado en junio de 1610, se trasladó a Japón en 1618 arribando en Nagasaki el 12 de agosto de 1618 de forma clandestina. Retornó a Manila eventualmente en 1619 para, a mediados el verano de 1620, volver a Japón. Sufrió una tortuosa travesía, que se culminó incluso con prisión de más de un año en manos holandesas y conoció otras prisiones en Okinoshima en 1621. Desde allí se le condujo a Nagasaki donde murió quemado vivo el 19 de agosto de 1622 en compañía de otro fraile, un dominico llamado Luis Flores. Salazar, que había contado con el apoyo de Zúñiga como su padre espiritual, no pudo eludir referir este trágico episodio¹².

19 La conexión entre Japón y Filipinas era muy fluida en todas las circunstancias. Cada año se intercambiaban numerosos navíos comerciales y, en ocasiones, llegaban a Manila conversos cristianos de Japón, tanto hombres como mujeres y niños. Muchos eran acogidos por los franciscanos. El padre Salazar daba cuenta de que así había ocurrido en 1614, cuando muchos llegaban exiliados por razón de la firmeza represiva imperial contra el catolicismo en Japón. Según el agustino, los japoneses llegados del modo referido, que se habían instalado en Manila, habían desarrollado posteriormente una vida ejemplar como cristianos en Filipinas.

20 Las comunicaciones entre Manila y las sociedades insulares y continentales del Asia oriental fueron muy fluidas incluso en los contextos más difíciles. En los momentos en que escribía el padre Salazar, a 360 leguas de Manila hacia China los portugueses ya se habían ubicado en la ciudad de Macao, en una isla litoral, y contaba ya entonces con un activo tráfico de mercancías de China, incluso remontando un río hacia la muy populosa ciudad de Cantón. Salazar incluso indicaba que era un área *“di molto traffico; di giorno se ne vanno alla città per negoziare e de notte se ne ritrovano alle loro barche perche il governo chinese non ammette forestieri”* y, de este modo, no se concedía licencia a los portugueses para pernoctar en Cantón¹³. Allí y en Macao había entonces muchos chinos cristianos, algunos con negocios entre el continente y Manila.

21 La conversión de los naturales chinos a veces podía suponer ser reconocibles por su aspecto, por la forma de vestir o por haberse cortado los cabellos, frente a la tradición china de dejarlos largos. Con frecuencia, incluso después del bautismo cristiano los nativos chinos, por esa razón, para evitarse problemas, mantenían sus tradiciones de vestido y cabellos. De este modo podían moverse entre China y Manila con libertad y, así, desarrollar sus negocios entre ambos espacios, aunque, en términos generales Salazar, al aludir a las costumbres y gobierno de los chinos, remitía a la obra del padre Ricci, que consideraba de *“grandissima realtà”*, lo mismo que la de su propio compañero de orden el agustino Juan González de Mendoza. Éste jamás estuvo en China aunque en

1580 recopiló mucha información procedente de crónicas manuscritas en su *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* editada en Roma cinco años después¹⁴. Entre otros relatos, Mendoza conocía los de Martín de Rada.

- 22 Fray Andrés de Salazar, conocedor de estas informaciones, al igual que Mendoza, subrayaba el *civismo* que expresaban las culturas nativas en el arreglo de los templos, el ingenio y el “*governo político*” de los chinos. También subrayaba la impenetrabilidad de éstos, su “*rarissima verità*” y “*gran secreto*” que alimentaba no sólo sus prevenciones sino también, en ocasiones, la autonomía que gozaba el Parián en Manila, y las fricciones que desde ahí se suscitaban en la ciudad filipina y en los territorios insulares.

El apostolado europeo y nativo

- 23 El relato de Salazar, como el previo de Mendoza, daba muestra también de la penetración misionera en algunas regiones continentales, de la oportunidad de que la presencia europea y la misión católica pudieran ir de la mano, pues con frecuencia se auxiliaban la una a la otra. Igualmente, describía la dificultad añadida que suponía en algunos entornos la presencia y extensión del islam. De este modo, indicaba que costeando la China se accedía a la India Oriental en Cochinchina y que, en estas áreas, se encontraban con una fuerte presencia islámica previa. Más allá se avanzaba hacia el estrecho de Malaca, arteria fundamental entre el Índico y el Pacífico, donde los portugueses ya se habían asentado y fundado la *feitoria* de Malaca, en un “*paese mal sano e molto caldo*”, pero todo el entorno era una región que ya contaba con numerosos cristianos convertidos y mantenidos por agustinos, dominicos y jesuitas.
- 24 En Java menor, donde había tenido una difusión importante el islam, la predicación cristiana se asentaba con muchísimas dificultades. Cerca de Malaca, en tierra firme, los europeos ya habían mantenido una relación estable y armónica con el reino de Pesa. La buena disposición permitía a los europeos interesarse tanto por las reservas de estaño y plomo de la región como por la salud espiritual de los nativos. Las misiones católicas se proyectaban en este caso no sólo desde Filipinas sino también emprendidas por cristianos de la propia región y procedentes de India.
- 25 El 12 de julio del mismo año de 1633 en que el agustino fray Andrés de Salazar redactó su relación, otro misionero, un dominico llamado fray Domingo González relataba por carta a fray Diego de Collado, procurador de la orden en Nuestra Señora del Rosario de Filipinas, detalles de la empresa misionera que había realizado en China. También reenviaba el 12 de julio copia de una carta a él dirigida por fray Ángel de San Antonino fechada algo antes, el 3 de marzo de 1632. En esta carta el dominico relataba el más que accidentado viaje que le llevaba a China formando parte de un grupo de misioneros, entre ellos, él y otro fraile llamado Tomás de la Magdalena eran españoles. Fray Tomás había muerto en alta mar, a golpes sufridos fruto por la traición de los sangleyes que conducían a los frailes en sus pequeños navíos hacia la costa continental de China.
- 26 Con los dos frailes españoles de esta expedición iban también otros cinco misioneros nativos filipinos. Los misioneros, después de dos desembarcos y de un viaje a la deriva por el asalto de los sangleyes que les conducían hacia la costa, fueron presentados a presencia de un “mandarín” local ya en la costa de

China, pero con cartel de ladrones. De ellos se decía que habían sido capturados por una comunidad de pescadores en la costa.

27 El mandarín les hizo varias vejaciones pensando que llevaban algo de dinero y luego les envió “al sargento mayor de la costa” en una ciudad llamada Ziumchio, tal como se mencionaba en el documento. El gobernante local de esa ciudad les recibió, al parecer correcta y hospitalariamente. Según el padre Ángel “es un viejo de onrradísimos términos; solo le falta el ser xristiano”¹⁵. Sin embargo, describió la brutalidad de la muerte a palos y golpes de su compañero de misión fray Tomás de la Magdalena. También relató que, en cuanto narró la trágica muerte de su compañero, en la isla conocida como Hermosa (Formosa), fray Tomás fue reconocido como mártir y así, “será gran consuelo el sauer que ya esta cristiandad que se pretende plantar tenga tan altos principios como ser regada con sangre de mártires”¹⁶.

28 Una vez que se aclararon los mencionados puntos, fray Ángel expresaba su confianza en sí mismo y en Dios para poder ayudar a otros que “con que vengan en havito de China, sabiendo la lengua mandarina, pueden saltar en tierra libremente, sin rezelo, que así lo hacen los padres de la Compañía”, buscando también interlocutores y haciendo regalo de dinero y consejos para facilitar la misión apostólica entre los nativos¹⁷. Estas percepciones sobre la misión en China en esos momentos se desprendían de la carta de fray Ángel a fray Domingo. No eran muy distintas a las que podían leerse en otros textos y relaciones previamente elaborados sobre similares realidades en esa región del continente asiático¹⁸.

29 Posteriormente, éste, fray Domingo, en su misiva al padre Collado también relataba noticias de Japón, indicaba que “las cosas de Japón van ablandando algo, no porque los tiranos no persigan, sino porque, pareciéndoles que ya no ay cristianos en Nagasaki, no ponen tanto cuidado en los que se embarcan, ni en los que van, con lo cual van este año [1633, un año después del relato anterior del padre Ángel] siete u ocho religiosos, entre los quales van dos nuestros”, dos dominicos¹⁹. Indicaba que los mejores pasos para la misión en China y Japón eran desde Filipinas, no desde India como proponían los jesuitas, que éstos también embarcaban cuando podían desde Filipinas. Para entonces Formosa ya podía ser un puente eficaz para pasar a la Gran China, a pesar de los accidentes impredecibles que relataba la carta del padre Ángel de San Antonino a su compañero de orden.

30 Como es bien sabido, y conocían claramente ya para entonces algunos padres de la Compañía de Jesús, la misión en Japón se había complicado extraordinariamente. De ello daban testimonio todas las noticias que circulaban en los universos misionales europeos en esta franja del continente asiático. Entre 1617 y 1626 habían sido martirizados 683 cristianos en diversos reinos del Japón. Unos 150 de ellos fueron quemados vivos y casi otros 50 sufrieron crucifixiones. Otros fueron escarnecidos, lapidados, arrojados al mar... de ellos 35 (25 quemados vivos) eran jesuitas, 20 franciscanos (12 quemados vivos y 6 crucificados), 13 compañeros de orden de fray Ángel de San Antonino (11 de ellos quemados vivos) y dos agustinos (uno de ellos ajusticiado en 1617 y el otro quemado vivo en Nagasaki en 1622, como se ha indicado ya anteriormente), según registró el padre Morejón y publicó su compañero de orden jesuítica el padre Guillermo de los Ríos en sus crónicas misioneras editadas en 1628²⁰.

31 Los datos reflejados dan cualificada cuenta de lo que estaba suponiendo la misión en Japón que Morejón conocía en primera persona, desde las primeras acciones en 1590-1613 hasta los inicios de la durísima represión de Dayfu Sama

en el marco de la constitución de un áspero sistema imperial. Eso, y no otra cosa, es lo que reflejan estas magnitudes de misioneros martirizados justo en momentos previos a la descripción del dominico padre Ángel de San Antonino.

32 Estas referencias dan muestra del precio pagado en vidas humanas por un balance que arrojaba unos 167 080 bautizados en Japón ya antes de 1613. La estimación del volumen de bautismos, quizá un poco inflada por las crónicas, parece, no obstante, veraz a grandes rasgos, teniendo en cuenta que en 1637 el misionero dominico padre Navarrete informaba que en su misión de Xang Tai, en China, fueron unos 40 000 los convertidos al cristianismo y que era una cifra similar a la “que llegamos a alcanzar [se refiere a los dominicos] en Japón”²¹.

33 A pesar de las dificultades, entre las primeras misiones que conociera el padre Morejón de la Compañía de Jesús y los momentos en que escribía el dominico padre Ángel, tanto en Japón como en China, la semilla misionera había propiciado ya también toda una generación de cristianos nativos que compartieron la experiencia represiva en su propia tierra natal y que propiciaron la expansión del cristianismo.

Crucifixión de los santos Pablo Miki, Juan Gotó y Diego Kisai, mártires jesuitas del Japón.



Óleo sobre lienzo. Casa Profesa de la Compañía de Jesús.

Actualmente en el Museo de Bellas Artes de Valencia. Obra de Pedro García Ferrer posterior a los hechos relatados. Probablemente realizada por el autor después de su retorno de Puebla donde estuvo dentro del séquito de Juan de Palafox y Mendoza. Los tres jesuitas nativos fueron crucificados en Nagasaki el 5 de febrero de 1597. Las caracterizaciones étnicas orientales de los misioneros martirizados y de cuantos son representados en la escena (con rasgos e indumentarias europeos) dan ejemplo de *hibridación cultural*.

- 34 En las islas niponas, en esos años de represión perdieron la vida nobles japoneses como Gaspar Sandamàtzu de Omura, que acompañó el destino y martirio de los misioneros ejecutados, al igual que otros nativos como Pedro Ringey en Arima o el joven Juan Qifaca que murió con otros veintiuno, tras aplicarse a la fe y servicio de la Compañía de Jesús en su tierra natal²².
- 35 Matías Araqui, de la nobleza local de Cochinotzu y su hermano Mancio alojaban a los misioneros en su propia casa. El menor, Matías antes de morir

quemado en 1625 tuvo visiones místicas de en su prisión y martirio. Como los hermanos Araqui, sus vecinos Pedro Chobiòye y su esposa Susana alojaban en su casa a los apóstoles del cristianismo. Ella, cuando se casó, a los dieciséis años, ya era maestra de doctrina cristiana de un grupo juvenil. También perdieron la vida en 1625. Ella, Susana, había sido escarnecida desnuda por las calles de la ciudad el día antes de Navidad y luego atada por su cintura –y los cabellos para inmovilizar su cabeza– a un poste, abriéndole brazos y piernas en aspa y atando esos miembros a otros postes. En el mismo punto ataron a su hija de tres años para provocar la apostasía de la joven Susana, quien, sin embargo, soportó el tormento hasta su ejecución. Murió así. En ese momento ella tenía treinta y dos años²³.

Desde Filipinas y Formosa, viajes de ida y vuelta

³⁶ Llegar a los destinos misioneros en China y Japón no era fácil. Una vez allí las cosas tampoco eran sencillas en absoluto. En Japón la misión estuvo antes y en esos momentos, después de la más intensa represión, extremadamente complicada; pero en China, por diversos motivos, tampoco había sido fácil ni entonces ni después de estas fechas.

³⁷ En una carta de 12 de julio de 1632, fray Álvaro Tamariz desde Manila relataba a uno de sus hermanos de orden dominica llamado Juan García la peripecia de la misión en China. Indicaba que ya sólo para llegar habían empleado once meses de navegación con lo que estuvieron en México, que habían sido dos meses, desde que saliera de España su grupo de misioneros. Seis de ellos habían muerto en Acapulco y uno “en la mar del Sur”²⁴. En la misma misiva también insistía en que las noticias de Japón no eran buenas pues...

[...] el emperador tiene presos a los holandeses por ciertas malas correspondencias que an usado con los japones, que eran los que metían fuego contra nosotros al emperador y a los demás mandarines, para que desterrasen a los católicos de sus reinos, de donde tuvo principio la persecución de los cristianos católicos. El emperador a mand[ad]o en todos sus reinos que no martiricen a ningún japon christiano, sino que los destierren de sus reinos y los echen en tierra de cristianos para que les den lo necesario para poder pasar la vida, supuesto que les an dado ley difieren de la de sus idolatrías. Y así llegó a esta ciudad de Manila (dos meses antes de la fecha de esta) un navío japon con más de cien japones, con mujeres y niños cristianos desterrados, los más enfermos del mal de San Lázaro²⁵.

³⁸ Esa, la perspectiva del exilio, era otro de los efectos de la represión imperial nipona contra el cristianismo. En el relato del padre Tamariz se indicaba que, a estos nipones que eran refugiados cristianos en Manila, antes de partir de Japón, ya se les había dado la opción de quedarse en su tierra. Para ello se les imponía que abjuraran de la fe cristiana. A cambio les decían que les curarían sus enfermedades a expensas del emperador. En muchos casos, a pesar de todo, no se había cumplido ese compromiso, y se había llegado a separar cónyuges y también a padres e hijos.

³⁹ Describía Tamariz que el desembarco de mujeres y niños en Manila fue dramático, tanto “que enternecían a las piedras”. Eso provocó que fueran conducidos al hospital donde se les atendía con limosnas y cuidados. Su

recibimiento caluroso también impresionó a los japoneses gentiles, es decir, los que no eran cristianos, que les traían, “de suerte que [esos] ya no quieren martirizar porque conocen que se le acaba la gente, y [así] se convertían”. También en esas conversiones o retractos influían formas de tormento que tenían lugar en espacios públicos, como el anteriormente descrito de Susana Chobiòye en 1625. Eran protocolos dispuestos “para poner miedo a los demás” y, para coaccionar. Ya en la cárcel, se aplicaban de variadas formas. Uno de los tormentos descritos consistía en echarles agua hirviendo por el cuerpo para provocar llagas, “y luego los curan y en sanando los vuelven a desnudar y echar más agua hirviendo, y así los tienen un año a”²⁶.

- 40 En otras regiones del continente las relaciones con la población nativa variaban muy sustancialmente. Afectaba decisivamente este tipo de relaciones el grado de cohesión política otorgada por la configuración de poder local, así como las percepciones de los europeos en esos entornos. Así lo reflejaba el relato de Tamariz al referirse a entornos continentales en que la conformación de poderes temporales estables favoreció la instalación misionera. De todas formas, un inicio poco dificultoso no evitaba un desarrollo particularmente complicado, tanto de la misión como de la relación entre los europeos y los nativos. Refería el misionero que

[...] acerca del rey de Canboia lo que ay es que avra quatro años que enbió a pedir religiosos para haçerse christiano él y todo su reino. Fueron seis de nuestra religión solamente y le llevaron un grande presente del gobernador. El rey los recibió con mucho agasajo al principio, después, como le iban dando noticia de nuestra fe y que avía de dejar sus idolatrías, para recibirla, los iba abo[r]reciendo hasta que, al cabo de dos años, les mandó que se volvieran. Y así se está aquel reino sin un christiano, que no fue posible redimir ninguno por ser tan bárbaros boçales que como los negros andan en cueros²⁷.

- 41 Muy diferentes eran las percepciones de la heterogénea sociedad y culturas de China:

[...] la Gran China, que es todo nuestro blanco por ser gente de lindo entendimiento y ser tierra tan grande y de tanta gente, lo que ay es que tiene el rey tomada una isla qu[e] está diez i ocho leguas de la Gran China, que llaman la ysla Hermosa donde ay un presidio y lugar de españoles y ocho religiosos nuestros. No ay de otra religión. Desde [esta] ciudad [Manila] se les envía todos los años un avío de refresco y sustento para los soldados y una compañía.

- 42 Sobre las conversiones de nativos, indicaba que “es muy buena y abundante” debido a la labor de los misioneros y, así, “de esta ysla fueron religiosos a la Gran China, y avrá ocho días que tubimos una carta del uno que decía así: Demos nuestras gracias al Señor de que la orden de Santo Domingo está ya dentro de la Gran China”, pero nada era fácil.

A mi compañero mataron luego que saltamos en tierra [relataba Tamariz]; yo estoy traçando como seha mejor, y se començará la conversión en esta tierra etc. En esta ciudad abrá seiscientos cristianos naturales de la Gran China entre once mil gentiles que ay de ordinarios mercaderes que bienen a tratar. Padre encomiende muy de veras a Nuestro Señor se sirva de avrir la puerta al conocimiento suyo de tantas almas como allí se concertan, que, según dicen, ay más gente en la Gran China que en la mitad de lo que queda de todo el mundo.

- 43 Dadas las circunstancias, no es extraño que se percibiera la misión católica como fruto de un designio divino y con el favor del Cielo. Así,

[...] a una santa monja desta ciudad (se dize) le reveló Nuestro Señor la conversión de la China, que la verán los que oy biven. Lo mesmo le reveló a un fraile nuestro muy santo (cuya vida fue rara). Lo que certifico a V.I. es que [...] ai doctrinas en estas islas donde por los pocos religiosos no puede aver más de uno, y éste tiene dos mil almas a su cargo y quatro pueblos donde dize quatro misas todos los días de fiesta estando un pueblo de otro [a] dos leguas”²⁸.

44 Todo esto decía para que se tuviera en cuenta de la labor que esperaba a sus compañeros de la religión dominica cuando se adentraran en esta misión tan prometedor. La cooperación entre europeos, sin embargo, no era siempre evidente.

45 En múltiples episodios se relatan connivencias justo en sentido contrario, entre holandeses y nipones, por ejemplo, en el marco de la represión hacia las misiones apostólicas católicas. Entre los predicadores de las distintas órdenes católicas se daban más cooperaciones que controversias, pues los fines eran en gran medida convergentes en la cristianización de los nativos. Sin embargo, se suscitaron muchas tensiones y controversias que se prolongaron desde los primeros momentos de la presencia en estas regiones hasta más allá de la cronología estudiada, adentrándose en el siglo XVIII y latiendo por debajo de muchos de los problemas que tuvieron los jesuitas no sólo en Europa, pero también en Asia.

Tensiones entre las órdenes religiosas

46 Las tensiones y rivalidades entre mendicantes, particularmente dominicos, y jesuitas fueron descritas en numerosos documentos históricos generados tanto por las propias órdenes religiosas como por los enviados pontificios a los territorios chinos. La carta de fray Juan Baptista Morales prefecto de China de la Orden Dominica al secretario de Propaganda Fide fechada en México el 6 de marzo de 1644 relataba el viaje a Asia desde México, así como los avances misionales entre los chinos. Se concentraron para el viaje en la misión dominica en el hospicio de San Jacinto de México. Eran treinta y dos misioneros que embarcaron para pasar a Filipinas. Desde allí mandaron una misiva dirigida a la Sacra Congregación de Propaganda Fide para informar que todo iba bien.

47 También se dio noticia de cartas recibidas del Padre Vicario Provincial de los Dominicos en China, fray Juan García, “gran ministro, así en letra i lengua de aquel reino”, en que señalaba que “la christiandad que tenemos es mucha i mui buena, i cada día va aumentándose en gran número”, “i tenemos a nuestro cargo christiandades” en varias ciudades y también en lugares de vecindades pequeñas. Como siempre ante tareas así, la imagen de que “la mies [era] infinita i los obreros tan pocos” era muy veraz, hasta el punto “que de mi religión se hallaron al presente cinco o seis religiosos” solamente, como única fuerza para enfrentarse a la acción misional. A pesar de ello, se contaba también con grupos de nativos convertidos que ayudaban en la misión y entre estas gentes se contaban “mujeres christianas”, de ellas “se halla una donçella tan dotada de virtudes que el señor le communica, que se espera della sera una gran sancta y sierva de Dios”²⁹.

48 Proseguía esta crónica indicando que cuando se producía el relato,

[...] nuestros hermanos religiosos de la seráfica orden han sido todos desterrados, i así no se halla a el presente ninguno en aquel reino de modo que sólo emos quedado los dominicos para pelear i tener controversias perpetuas con los padres jesuitas. Dios nos de paciencia i fortaleça para poder resistir contra lo potente del mundo. No a querido Dios que io tenga poder en la iglesia, que si lo tuviera ia estuvieran acabados los padres jesuitas y siéntolo así porque en días de la vida no a de aver paz en la iglesia de Dios mientras estos benditos padres estuvieren por medio³⁰.

- 49 Las tensiones eran más que evidentes entre las órdenes, mejor decir, casi, de todas ellas en aversión con los padres de la Compañía de Jesús. Se añadía, no obstante, un reconocimiento intelectual que no obviaba la cualificación teológica y la dedicación y empeño misional de los padres de la Compañía, a pesar de que su modelo misional llevara aparejada, a juicio de las demás órdenes religiosas, alguna forma de idolatría. Quizá por eso, en el mismo informe mencionado se explicaba que:

[...] un señor obispo de la Puebla de los Ángeles en esta Nueva España, gran varón i de gran virtud y celo apostólico me ha hecho muchos favores, y entre otros me entregó un gran tratado del padre Diego de Morales, jesuita rector y lector de theología en su collegio de Manila en Philippinas. Lo que se contiene en ese tratado en sustancia es: defender con muchas razones y autoridades de escrituras y de santos i concilios como todo lo que los padres jesuitas hacen y practican en China es lícito. E claramente defiende que los christianos pueden entrar lícitamente en el templo del ídolo Ching-ho-ang i hacer sus genuflexiones, deprecaciones y sacrificios, porque dice i resuelve el padre Diego de Morales que aquel no es ídolo, sino el Ángel de la Guardia. Y, finalmente, por no cansar a Vuestra Ilustrísima, defiende este padre con largos tratados en contra de todo lo que la Sacra Congregación de Propaganda Fide tiene determinado i Su Santidad aprobado. Tengo por sin duda que an de querer salir estos padres con la suya por adelante.

- 50 Aún las tensiones durarían muchos más años. El autor de ese texto, no obstante, ya remitía esta información a la Santa Sede, para que Nuestro Santísimo Padre y la Sacra Congregación vieran lo que más conviene que si no atienden los padres jesuitas a el Breve y censuras de la Santidad de Urbano VIII...

[...] acerca de aquellas misiones; lo mismo hará agora lo que io llebo, y tienen teologías, para evadirse de todo lo que les gustó i será gran lástima y compasión que la christiandad començada en aquel amplíssimo reino, tan gloriosamente i pudiendo ir mui adelante se venga extinguir por los inormes escándalos, i tan perniciosos, nacidos de la diferencia de predicación y doctrina entre los ministros. Vuestra Ilustrísima, como tan gran padre celoso del bien de las almas y predicación evangélica, solicite con Nuestro Señor el Papa [y] con la Sacra Congregación quanto importa el remedio en este negocio, porque de no ponerse luego y con eficacia, siento claramente, se a de servir lo començado, como se acabó i destruió lo de Japón.

- 51 El informe contenía elementos de rivalidad entre órdenes, pero conocía en algo los argumentos de las tensiones y los riesgos implícitos a entrar en los debates del momento. Así, adivinaba:

[...] ya abrá Vuestra Ilustrísima tenido noticia de un santo clérigo llamado el doctor Joan del Espino, en España, el qual por defender la pureza de la doctrina de la Iglesia contra los padres de la Compañía a estado diez y siete años en las cárceles de la Inquisición, sin que contra él

se aia dado sentençia alguna. Tiene muchos tratados contra las erradas opiniones de los padres jesuitas y los a citado muchas veces para que vengan a disputas públicas, y an salido a ello. Solamente an sacado impresas algunas apologías contra el pobre clérigo, llamándole herege, descomulgado, infamador de la religión de la Compañía i otras palabras afrentosas, pero el dicho doctor Joan del Espino les prueba que ellos son los herejes y destruidores de la iglesia de Dios.

52 Por esas razones el relator indicaba:

[...] tiene depuesto en el Santo Oficio muchas proposiciones contra la Compañía. Finalmente, de una i otra parte a avido ignomiosas apologías; i es grande argumento que aia estado este clérigo tantos años en las cárceles de la Inquisición con toda la potencia de la Compañía contra él, i que el Sancto Tribunal no le aia hasta agora puesto la mano ni castigádole el espíritu santo a lumbre a nuestro santíssimo padre, para que ponga remedio eficaz contra estos venditos padres, que temo mucho no den en que entender a la iglesia de Dios su Divina Magestad lo remedie”³¹.

53 Fray Juan García, después de esta dura diatriba contra los padres de la Compañía de Jesús, en esos primeros días de mayo de 1647 acababa pidiendo que se le prolongara su empeño como prefecto de los dominicos por otros quince años, puesto que antes de que llegase a su misión en China ya estaban consumidos cuatro o cinco años del periodo que tenía encargado “y como estamos tan distantes de la Sede Apostólica es muy dificultoso el recurso i en el interim se acaba el término”³². La querella entre las órdenes religiosas y los padres jesuitas no estaba aún en su fase final, pero tampoco impedía que la misión en China avanzara, si bien con diferentes ejes y sobre valores, principios y con instrumentos muy diferenciados entre sí.

54 La historiografía reciente sobre la labor misionera en Asia ha permitido avanzar más allá del rico y estimulante debate sobre la querella católica a propósito de la incorporación de ritos chinos a los rituales cristianos. En estas páginas se han analizado testimonios de misión en su mayor parte encuadrables dentro de un género que podría calificarse de *cronística menor*, términos con que aquí se alude a los relatos que no llegaron a componer grandes obras editadas y dispuestas para mostrar imágenes globales de los avances y dificultades de las misiones. Estos informes y narraciones fragmentarias y sucintas, no llegaron a la edición generalmente, aunque pudieron influir en la información contenida en algunas otras obras que sí fueron publicadas y que podemos denominar *crónicas mayores*. Esta documentación *menor* en difusión se desparramó, sin embargo, en los archivos eclesiásticos de las órdenes religiosas y en los de la congregación vaticana para la Propaganda de la Fe. Son una documentación fragmentaria, como se ha indicado, pero de gran riqueza científica para los propósitos de esta investigación por las razones que paso a reseñar. Esta es la primera conclusión de esta indagación.

55 Las historias de misión de los protagonistas de esta *cronística menor* no fueron pensadas para trascender, sino para advertir e instruir a otros misioneros que aspiraran a lograr mayor eficacia que sus predecesores. En el mejor de los casos circularon de forma manuscrita de mano en mano y en el peor quedaron diluidas entre otros muchos variados documentos de los archivos eclesiásticos, pero gozan de una frescura mayor que otras obras más

elaboradas y destinadas a la edición. Las descripciones de los protagonistas de esta *cronística ligera* o *menor* incorporan comentarios, sensaciones e información emocional de los protagonistas y estos datos ayudan a explicar de forma contextualizada las percepciones de la labor apostólica y sus riesgos. Dispensan datos ineludibles para evaluar la forma en que se idearon y proyectaron las acciones apostólicas, así como la eficacia, atendiendo a los recursos disponibles por los actores principales de las mismas. También permiten analizar la lógica de las actitudes y comportamientos atendiendo a elementos contextuales que, de otro modo, no serían tan evidentes para el historiador de nuestro tiempo. Éste, no obstante, como se ha tenido ocasión de comprobar en las páginas precedentes no puede, además, eludir sopesar estas informaciones dentro de contextos de cambio histórico más amplios, considerando la trayectoria secular de las concreciones de la labor apostólica en los escenarios analizados.

56 Todo parece indicar que la *traducción negociada* a que aludiera recientemente Peter Burke fue un hecho, un efecto de las misiones católicas en Asia, aunque fuera desigualmente concretado y, además, objeto de controversia entre los propios misioneros. Esos protagonizaron la elaboración de simplificaciones de la dogmática y adaptaciones del ritual para favorecer la labor apostólica. Eso formaba parte de la traducción cultural en que se veían empeñados y le otorgaba un rasgo de *negociación* al encuentro de sus fines apostólicos con las culturas nativas. Este *encuentro* generaba resultados mestizos, *culturas híbridas*, que dotaron de personalidad propia no sólo a las percepciones de los misioneros sino también a su vivencia religiosa y la de los conversos nativos. En eso consistió la inculturación de ambos, europeos y nativos, en los escenarios de las misiones.

57 El dilema planteado por Ginzburg sobre hasta qué punto la categoría europea de *religión* ayuda a entender fenómenos no europeos, a la luz de la información analizada, parece de una gran pertinencia, una cuestión central, puesto que, tanto cuando se aplica a las concepciones nativas de Asia como a las europeas, el concepto de *religión* llevaba entonces, como hoy, adherencias culturales específicas que el misionero del siglo XVII no siempre leyó sin las claves culturales cristianas. Esto llegaba a provocar también malentendidos y concepciones heterodoxas que, al fin, se integraban en los fenómenos de inculturación tanto de europeos como de asiáticos. Ejemplos y situaciones descritas en las páginas precedentes dan buena cuenta de las concreciones de este fenómeno en los escenarios estudiados y de las tensiones que originaban también entre europeos y sociedades asiáticas, así como entre los propios proyectos apostólicos emprendidos por las distintas órdenes, dispensando nuevos y variados elementos a querellas y controversias sobre la fe, el apostolado, la misión y el catolicismo que se prolongaron por más de un siglo tanto en los territorios de misión como en las oficinas vaticanas y en las Cortes europeas.

58 Al final, igualmente, el estudio de la información dispensada por el material empírico analizado en esta investigación y la encrucijada en que se encontraban culturas y valores tan contrastados como los que se muestran en estas páginas encierra, además, una reflexión epistemológica sobre la relación del analista con sus fuentes de información y sobre las posibilidades y límites de éstas. Esta reflexión, si bien encierra la oportunidad de viajar en el espacio y tiempo, a la vez que participar del diálogo entre un discurso frontal, unidireccional, pero enormemente complejo, conformado tanto por la racionalidad como por las emociones, los intereses y los proyectos, encerrado

en el texto y el rigor del lector y analista, también implica una responsabilidad en éste: la de explicar hasta donde sea posible la complejidad de los discursos tanto los explícitos como los implícitos que puedan detectarse en cada uno de los testimonios del pasado.

Notes

1 Peter BURKE, "Culturas de traducción en la Europa Moderna", in: Peter BURKE y Robert PO-CHIA HSIA, R. (eds.), *La traducción cultural en la Europa moderna* (2007), Madrid: Akal, 2010, p. 13.

2 Robert PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid: Akal, 2010, p. 247. El fenómeno, ampliamente analizado, en los últimos años ha ido subrayando el peso, condicionantes y efectos de la traducción cultural en la misión católica en China. Joan Pau RUBIÉS I MARABET, "¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640", in: Alexandre COELLO DE LA ROSA, Javier BURRIEZA SÁNCHEZ y Doris MORENO (coords.), *Jesuitas en imperios de ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid: Sílex, 2012, p. 35-63. Sergio MANTECÓN SARDIÑAS, "Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII", *Manuscr. Revista d'Història Moderna*, 32, 2014, p. 129-150.

3 Zvi Ben-Dor BENITE, "Western Gods meet in the East. Shapes and contexts of Muslim-Jesuit dialogue in early modern China", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, 2012, p. 517-546.

4 La versión resumida de Los Evangelios preparada por el jesuita italiano Giulio Aleni publicada en 1635 (*Tianzhu jiangsheng yangxing jilüe* o El nacimiento, la vida y las enseñanzas del Señor del Cielo) con estas finalidades. Robert PO-CHIA HSIA, "La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700", in: P. BURKE y R. PO-CHIA HSIA (eds.), *La traducción cultural...*, p. 45-46.

5 Jonathan Spence y Carlo Ginzburg, entre otros han dado buena cuenta de esta conversación entre dos civilizaciones en estas circunstancias. Jonathan SPENCE, *Emperor of China. Self portrait of K'ang Hsi*, Nueva York: Knopf, 1974. Carlo GINZBURG, "Aún sobre los ritos chinos: documentos viejos y nuevos", in: Verónica UNDURRAGA y Rafael GAUNE (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago de Chile-Lima: Uqbar Editores, 2014, p. 303-309. La relación de Mezzabarba, que informa de la embajada en China hasta principios de diciembre de ese año ofrece numerosos ejemplos sobre las complejidades de estas conversaciones culturales. Se ha consultado la edición de 1739: *Historia delle cose operate nella China da Monsignor Gio. Ambrogio Mezzabarba, patriarca d'Alessandria, legato apostolico in quell'impero e di presente vescovo di Lodi, scritta dal padre Viani suo confessore e compagno nella predetta legazione. Opera data adesso la prima volta alla luce*, París: Briasson, 1739.

6 Carlo GINZBURG, art. cit., p. 315.

7 Esta investigación forma parte de una más amplia que ha dado ocasión a otras publicaciones previas sobre el ejemplo japonés y sobre experiencias en el Golfo de África y Etiopía, además de en las regiones del Río de La Plata en los siglos de la Edad Moderna. Véase Tomás A. MANTECÓN, "Sangre de santos, ¿semilla de cristianos? Espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna", *Revista Convergência Crítica*, vol. 1 (2), 2012, p. 299-326. Benita HERREROS y Tomás A. MANTECÓN, "Hacer la guerra al Diablo en mundos de Ultramar: las fronteras misioneras del Chaco y el Paraná en el siglo XVIII", *Chronica Nova*, 39, 2013, p. 147-172; Tomás A. MANTECÓN y Sergio MANTECÓN SARDIÑAS, "Entre las cortes europeas y las africanas de la Costa del Oro y el Reino de Etiopía: misioneros, autoridades indígenas y traducción cultural en la Edad Moderna", in: *El príncipe, la corte y sus reinos*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016, p. 277-313.

8 Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (ASCPF), *Scritti originali riferiti nelle Congregazioni Generali*, vol. 189, fol. 59 vº.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, fol. 60.

11 *Ibid.*, fol. 60 vº.

12 *Ibid.*, fol. 62.

13 *Ibid.*, fol. 63.

14 Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres, del gran reyno de la China, sabidas así por los libros de los mismos chinos, como por relación de religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno, hecha y ordenada por el muy reverendo padre maestro fray Ioan González de Mendoza de la orden de San Agustín*, Roma: Bartolome Grassi, 1585.

15 ASCPF, *Scritti originali riferiti nelle Congregazioni Generali*, vol. 103, IV, fol. 115.

16 *Ibid.*, fol. 114 vº.

17 *Ibid.*, fol. 115 vº.

18 J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables...*, *op. cit.*, p. 272-319.

19 *Ibid.*, fol. 112.

20 G. de los RÍOS, *Triumphos, coronas, tropiezo de la perseguida iglesia de Iapón; martirios esclarecidos de nueve religiosos de la Compañía de Jesús y de otros*, México, 1628, fol. 37-40.

21 *Ibid.*, fol. 40 vº-42. Archivo della Santa Congregazione per Custodia de la Dottrina della Fede (ACDF), b. PP 4-b, s.f. (seconda cartella).

22 G. de los RÍOS, *Triumphos*, fol. 17-19 vº.

23 *Ibid.*, fol. 25 vº-26.

24 ASCPF, *Scritti originali riferiti nelle Congregazioni Generali*, vol. 103, IV, f. 118.

25 *Ibid.*, fol. 118vº.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, fol. 119.


29 ASCPF, *Scritti originali riferiti nelle Congregazioni Generali*, vol. 145 (1647), *Cartas*, fol. 312.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, fol. 312 vº.

32 *Ibid.*, fol. 313.

Table des illustrations

Titre	Crucifixión de los santos Pablo Miki, Juan Gotó y Diego Kisai, mártires jesuitas del Japón.
 Légende	Óleo sobre lienzo. Casa Profesa de la Compañía de Jesús. Actualmente en el Museo de Bellas Artes de Valencia. Obra de Pedro García Ferrer posterior a los hechos relatados. Probablemente realizada por el autor después de su retorno de Puebla donde estuvo dentro del séquito de Juan de Palafox y Mendoza. Los tres jesuitas nativos fueron crucificados en Nagasaki el 5 de febrero de 1597. Las caracterizaciones étnicas orientales de los misioneros martirizados y de cuantos son representados en la escena (con rasgos e indumentarias europeos) dan ejemplo de <i>hibridación cultural</i> .
URL	http://journals.openedition.org/e-spania/docannexe/image/28028/img-1.jpg
Fichier	image/jpeg, 4,0M

Pour citer cet article

Référence électronique

Tomás A. Mantecón, « De Manila al continente asiático: riesgos y experiencias de las misiones católicas en el siglo XVII », *e-Spania* [En ligne], 30 | juin 2018, mis en ligne le

15 juin 2018, consulté le 27 novembre 2018. URL :
<http://journals.openedition.org/e-spania/28028> ; DOI : 10.4000/e-spania.28028

Auteur

Tomás A. Mantecón

Universidad de Cantabria, Grupo *Mundus* – Mundos Conectados I+D+i

Articles du même auteur

Fronteras de Ultramar: fenómenos de hibridación en las ciudades del Mar de China (siglos XVI-XVII). Introducción [Texte intégral]

Paru dans *e-Spania*, 30 | juin 2018

Droits d’auteur



Les contenus de la revue *e-Spania* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

This site uses cookies and collects personal data.

For further information, please read our Privacy Policy (updated on June 25, 2018).

By continuing to browse this website, you accept the use of cookies. [Close](#)